



Le libéralisme politique

Julien Rajaoson

► To cite this version:

| Julien Rajaoson. Le libéralisme politique. 2010. halshs-01090327

HAL Id: halshs-01090327

<https://shs.hal.science/halshs-01090327>

Submitted on 19 Dec 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Introduction

Les sociétés libérales cultivent *de facto* des valeurs politiques telles que tolérance, la neutralité et le pluralisme afin qu'un *modus vivendi* puisse s'effectuer en vue d'unir des individus ayant à cœur de vivre ensemble. À cet égard, le désaccord ne doit pas être évacué du débat public. Bien au contraire les querelles portant sur les valeurs sont heuristiques pour la culture démocratique. La question principale à laquelle Rawls répond est la suivante : la société politique libérale réalise-t-elle une forme de Bien, touche-t-elle à l'idéal ? Et si oui, quel est ce bien ?

Le concept de raisonnable et de raison pratique est, chez Rawls, dénoyauté de son contenu moral. Or Habermas soutient que la raison pratique doit reprendre son rôle moral avec ses exigences d'objectivité et d'impartialité, et être réintégrée au processus de validation des principes de justice. Les visions du monde raisonnables doivent se soumettre à cette raison pratique. Si la raison pratique constituait une autorité épistémique indépendante des visions du monde, si elle était émancipée de la morale des visions du monde, alors la justification de la conception de la justice par des raisons publiques, et non pas privées, serait possible. Le point de vue impartial adopté par un citoyen transcende son point de vue ancré dans sa vision du monde. Le citoyen participe ainsi à la formulation de la conception de la justice d'un point de vue plus compréhensif et intersubjectivement partagé, c'est-à-dire d'un point de vue moral. La justification de la conception de la justice adoptée ne viendrait plus de la reconnaissance mutuelle de son adoption par tous les citoyens (la troisième étape avant d'atteindre le consensus par recoupement) mais bien des conditions de la discussion dans laquelle les individus adoptent un point de vue impartial. Un véritable débat public a lieu et remplace la simple délibération privée. Avec l'usage de la raison pratique et de ses exigences d'objectivité, un citoyen devient capable de rentrer dans le monde public des autres et est prêt à proposer ou accepter des principes raisonnables pour déterminer les termes équitables de la coopération. Les critères de rationalité, bien qu'indépendant des visions du monde, ont un contenu pratico-moral, et imposent des restrictions à ces visions du monde (par exemple, le primat des valeurs politiques sur les autres valeurs).

Dans sa première conceptualisation de la justice, donc dans *Théorie de la justice* de 1971, la construction de la justice comme équité est fondée sur la raison pratique au sens kantien : c'est la raison qui permet d'apprécier les normes et les principes d'une façon

impartiale, et permet ainsi d'accéder à un point de vue moral. Chez Kant, c'est par le biais de l'impératif catégorique que l'on accède à un point de vue moral : un principe obtient sa validité du fait qu'il soit universalisable. Chez Rawls, la construction d'une position originelle qui soumet le choix rationnel des individus à certaines restrictions remplace l'impératif catégorique. C'est à travers cette position originelle que l'on décèle les orientations axiologiques qui sont intersubjectivement reconnues et universalisables, et donc susceptibles de être acceptées comme normes. La raison pratique est constitutive de l'élaboration d'un accord sur les principes de justice. Ceci a d'ailleurs été un objet de critique : en effet, un certain sens de la justice tel que l'impartialité constituait alors des éléments pré-contractuels, ce qui mettait en question la neutralité de la théorie rawlsienne. Ainsi, Rawls a élaboré une solution de substitution avec sa théorie du consensus par recoupement.

Dans *Débat sur la justice politique de Rawls*, Habermas discute du concept de neutralité des principes de justice, telle qu'il est conceptualisé chez Rawls. Rawls distingue la politique qui est l'objet d'une théorie relative au cadre institutionnel et à la structure de base d'une société, de la métaphysique qui caractérise des doctrines compréhensives ou visions du monde différentes ou en concurrence les unes avec les autres. Chez Rawls, il y a une neutralité de la conception politique, laquelle n'est ni une partie ni une conséquence d'une doctrine compréhensive. La justice comme équité est neutre car indépendante. La théorie politique de Rawls ne remplace pas une doctrine compréhensive, les deux peuvent cohabiter, bien plus, le *statut épistémique* particulier d'une théorie politique lui dicte de s'intégrer à différentes doctrines compréhensives. Le but du contrat est de trouver un accord sur une conception politique de la justice qui rend possible la cohabitation d'individus embrassant des doctrines compréhensives différentes voire opposées.

Cette question est importante parce qu'il y a une objection de longue date contre le contractualisme libéral, objection qui remonte au moins à Hegel. La démarche contractualiste consiste à montrer que l'adoption d'un système d'institutions politiques libérales est dans l'intérêt de chacun. Hobbes, bien qu'il ne soit pas un père du libéralisme, représente à cet égard l'exemple type de la démarche contractualiste.

Le contractualisme rawlsien, pourrait-on penser, n'y fait pas exception, lui qui s'efforce de montrer que les principes de justice sont ceux que des individus mutuellement désintéressés devraient trouver des raisons de se donner à eux-mêmes. De plus, comme le libéralisme se veut neutre à l'égard des conceptions du bien, comment pourrait-il représenter un bien ? Il n'y aurait pas d'intérêt supérieur aux intérêts particuliers, à se donner une organisation libérale. Aucune fin partagée n'est présupposée par la théorie de la justice

comme équité : est-ce à dire qu'elle est conçoit le domaine politique comme tout entier au service d'une société privée, c'est-à-dire de l'ensemble des individus et de leurs intérêts privés ?

La critique de Habermas vise le statut épistémique de la conception politique de la justice chez Rawls. Alors que Rawls plaide en faveur d'une éviction de tout point de vue moral dans l'élaboration d'une conception de la justice, Habermas soutient que le consensus par recoupement n'est pas réalisable si les individus ne sont pas capables d'adopter un point de vue moral indépendant des perspectives propres à leurs visions du monde. Il faut ainsi un point de vue moral antérieur à ces différentes conceptions du monde.

Dans chacun des deux extraits, Rawls affronte cette objection vaguement hégélienne selon laquelle le libéralisme, « *n'étant pas fondé sur une doctrine englobante religieuse, philosophique ou morale, abandonnerait l'idéal d'une communauté politique et envisagerait la société comme une collection d'individus distincts, ou d'associations distinctes, qui coopèrent uniquement pour chercher à réaliser leur propre avantage personnel [...] sans avoir aucune fin en commun.* »¹ La théorie de la justice comme équité serait « une position individualiste » et considérerait les institutions politiques comme purement instrumentales. L'Etat libéral n'est qu'un moyen dans l'intérêt bien compris des individus. « [...] *la théorie de la justice comme équité considérerait les institutions politiques comme purement instrumentales, au service de fins individuelles ou associatives, comme les institutions de ce que nous pourrions appeler une société privée. Comme telle, la société politique ne constituerait pas du tout un bien en elle-même, ce serait tout au plus un moyen d'atteindre le bien, individuel ou associatif* »². Ainsi, une conception de la justice qui repose sur ses propres fondements moraux n'a besoin d'aucun appui apporté par la vérité des visions du monde religieuses ou métaphysiques. Grâce à un point de vue moral lié aux critères du raisonnable et permettant l'usage public de la raison, les jugements moraux deviennent indépendant des contextes des visions du monde. Ainsi, le fondement épistémique d'une conception de la justice se trouve transformé car ses principes acquièrent une validité universelle. En même temps, le rôle épistémique des visions du monde change aussi. Les questions des visions du monde, visions de la vie bonne, sont des questions éthiques portant sur l'identité. Elles répondent à « ce qui est bon pour moi ou pour nous ». Ces questions éthiques qui se rapportent à l'identité et dépendent de leur contexte se distinguent de la vérité et de la justesse morale. Par conséquent, pour Habermas, « le concept de raison pratique ne supporte pas le

¹ John Rawls, (2001), *La justice comme équité*, Paris, éd. La Découverte, 2003, p.268

² John Rawls (1993), *Libéralisme politique*, Paris, éd. PUF, 1995, p.246

dénoyautage moral, et la moral ne peut pas être renvoyée dans la boîte noire des visions du monde. Le point de vue moral doit s'exprimer à travers une procédure indépendante des différents contextes ». Dans sa propre conception de la justice, pensée comme une éthique de la discussion, Habermas donne un rôle primordial à la raison pratique et au point de vue moral qui sont réintégrés dans l'élaboration des principes de justice.

Mais l'existence de cette objection hégélienne, pourquoi constituerait-elle un vrai problème du point de vue de Rawls ? Après tout, Hegel n'avait-il pas une théorie exorbitante de l'Etat comme substance morale ?

La réflexion de Habermas sur l'élaboration d'une conception de la justice part de cette question : comment juger un conflit d'action moralement pertinent de manière impartiale ? Comment atteindre un point de vue moral afin de trancher un conflit d'action ?

L'impératif catégorique de Kant offre une maxime qui sert à la fondation d'une législation universelle. Le point de vue du jugement impartial est assuré par un principe d'universalisation qui caractérise comme valides les normes que tous peuvent vouloir.

Habermas, comme d'autres philosophes contemporains, a reformulé cette idée d'un assentiment universel rationnellement motivé et sans contrainte, mais en mettant plus en évidence le caractère procédural du test d'universalisation que Kant. Habermas explique le point de vue moral de l'appréciation impartiale des conflits d'action à caractère moral au moyen du concept d'adoption idéale de rôle pensé sur le modèle de la discussion.

Le concept de l'adoption idéale de rôle vient de Kohlberg, et caractérise le fait que chacun des participants d'un conflit d'action doit éprouver de la sympathie pour la situation de l'autre, doit s'identifier à l'autre, afin de pouvoir adopter la perspective à partir de laquelle l'autre, lors d'un conflit moral, pourrait faire valoir ses attentes, ses intérêts, ses orientations axiologiques. Chacun doit ainsi tester abstraitement si une praxis universelle, dans des circonstances comparables, pourrait être acceptée sans contrainte par les concernés. Mais, une procédure fondée sur le modèle de l'adoption de rôle met à l'écart la raison pratique (comme chez Rawls) au profit de l'empathie, de la compréhension intuitive que manifestent réciproquement les deux parties capables de se sentir à la place de l'autre. Si cette objection est en vérité incontournable même dans la perspective de Rawls, c'est parce que c'est l'effectivité ou la viabilité du consensus par recoupement qui est en jeu. En effet, rappelons que, à la différence du consensus conçu sur le modèle du *modus vivendi*, le consensus par recoupement se caractérise par le fait qu'il s'opère, pour chacun, sur la base de raisons morales, ou sur la base de raisons fournies par la doctrine englobante. Le libéralisme ne doit

pas simplement être dans l'intérêt de chacun (car alors ce ne serait pas pour des raisons de principes que les citoyens adhéreraient à une organisation libérale, mais simplement parce que c'est momentanément dans leur intérêt). Le libéralisme doit encore apparaître comme quelque chose d'idéal. Dans la théorie du consensus par recoupement (conçu dans *Libéralisme politique*, 1993), c'est-à-dire « *lorsque tous les membres raisonnables de la société politique réalisent une justification de la conception politique partagée en l'ancrant dans leurs diverses visions compréhensives raisonnables* », la raison pratique perd de son importance. Selon l'analyse d'Habermas, « *la raison pratique est en quelque sorte dénoyautée de son contenu moral et ramené à un caractère raisonnable.* » « *La validité morale de la conception de la justice ne se fonde plus, désormais, sur une raison pratique universellement obligatoire, mais sur la convergence heureuse entre des visions du monde raisonnables dont les composantes morales se recoupent suffisamment* »³. Habermas ajoute donc la dimension discursive au modèle de l'adoption idéale de rôle. La compréhension empathique est alors complétée par le caractère discursif d'une formation de jugement (avec arguments, critiques, modification des arguments etc.). Le modèle proposé est une discussion universelle au caractère réflexif. Les participants doivent pragmatiquement présupposer que tous participent à la recherche de la vérité où ne vaut que la seule force de l'argument meilleur. Le nouvel impératif, selon l'éthique de la discussion, établirait le principe selon lequel « seules peuvent prétendre à la validité les normes susceptibles de rencontrer l'adhésion de tous les intéressés en tant que participants d'une discussion pratique ».

L'éthique de la discussion répond en fait à la conception que se fait Habermas de l'homme. Les individus, selon Habermas, sont individués par voie de socialisation ; ils ne sont formés à être des individus que par leur intégration à une communauté linguistique, à un monde de la vie intersubjectivement partagé. L'identité d'un individu et de la collectivité à laquelle il appartient se constitue dans le monde de la vie intersubjectivement partagé.

Ainsi, les morales de la vie bonne sont faites pour protéger l'identité et l'intégrité des individus en protégeant aussi leurs mondes de la vie, garants de leurs rapports et relations interpersonnelles et de leur reconnaissance réciproque.

Chaque morale autonome, dit Habermas, doit résoudre deux tâches : d'une, le respect de la dignité de tous les citoyens et leur traitement égal, et d'autre part, la protection des

³ John Rawls, *op. cit.*, p. 155

rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque, par la solidarité (la solidarité se rapporte au bien des individus fraternellement liés dans une forme de vie intersubjective).

Les idées de justice et de solidarité sont présentes dans la reconnaissance réciproque des sujets, dans les limites de la vie concrète (la famille, la ville, la nation). Cependant, ces obligations normatives liées à la justice et la solidarité peuvent devenir universelles par la discussion institutionnalisée. Les argumentations dépassent les mondes de la vie particuliers pour s'étendre à une communauté de communication idéale comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir.

L'éthique de la discussion déduit une morale universelle à partir des présuppositions de l'argumentation. Les discussions rendent possible une formation éclairée de la volonté telle qu'elles puissent mettre en évidence les intérêts de tout un chacun sans déchirer le tissu social reliant chacun à tous. Chaque volonté d'universalisation d'intérêts ne se limite pas à garantir l'égal traitement de tous les concernés mais s'inscrit dans un contexte de solidarité, de coappartenance fraternelle à un contexte de vie commun. D'un côté, chaque participant à l'argumentation détient une liberté infinie de prendre position à l'égard de prétentions à la validité normative, de l'autre côté, cette position est susceptible de subir un processus de révision qui a lieu au cours de la discussion et qui est rendu possible par l'empathie solidaire de chacun à l'égard de tous. Ainsi, le consensus qui s'ensuit traduit le caractère communautaire qui ajoute à la somme des voix individuelles la reconnaissance réciproque de soi-même dans autrui.

En conclusion, donc, grâce à l'empathie compréhensive et l'argumentation discursive propre à l'éthique de la discussion, on arrive à un consensus obtenu d'un point de vue moral. Dans la théorie du consensus par recoupement, les citoyens adoptent publiquement une conception de la justice dont la justification, elle, n'est pas publique puisqu'elle résulte seulement du fait que les différentes raisons non publiques (issues de leur propre vision du monde) ont un résultat convergent. Le consensus par recoupement repose, selon Rainer Frost sur un usage privé de la raison à des fins politiques et publiques. En d'autres termes, l'accord public doit se fonder sur des raisons privées et non-publiques. Or, Habermas soutient qu'il est contre-intuitif qu'une conception publique de la justice tire son autorité morale de raisons non publiques. Pour qu'un consensus advienne, il faut qu'il soit motivé, justifié par des raisons identiques, communes et publiques. Dans la théorie politique de Rawls, les citoyens ne peuvent parvenir à un consensus par recoupement si la validité de la conception politique se fonde sur leurs visions du monde respectives. Fonder la justification des principes de justice sur les différentes visions du monde aura pour conséquence des motifs de désaccords qui

auront lieu à trois niveaux : au niveau de la définition du domaine des affaires politiques, au niveau de la hiérarchie et l'examen raisonnable des valeurs politiques, et au niveau du primat des valeurs politiques par rapport aux valeurs non politiques. Ces motifs de désaccords peuvent être tellement forts qu'ils remettent en cause le consensus par recoupement accepté préalablement. D'où la volonté de Habermas de réintégrer une certaine dose de morale dans la construction des principes de justice.

À cette vaste objection, Rawls commence par faire une concession. On peut même dire qu'il concède l'essentiel : oui, « *la théorie de la justice comme équité abandonne l'idéal de la communauté politique* », mais – précise-t-il – « *si on entend par là une société politique unifiée par une doctrine unique, religieuse, philosophique ou morale.* »⁴ Le rêve d'une unité sociale derrière une conception du Bien est exclu. La raison pour laquelle cette possibilité politique est n'est plus envisageable n'est rien d'autre que le fait du pluralisme que Rawls ne redéveloppe pas ici, mais qui est – rappelons-le – une des grandes intuitions de base du libéralisme politique : sur les questions un tant soit peu profondes, même avec toute la bonne volonté du monde, nous n'avons pas tendance à converger mais au contraire à diverger. Par conséquent, l'unité de la société ne peut être conçue à la manière aristotélicienne, comme fusion derrière une unique conception compréhensive du Bien présumée comme étant intrinsèquement supérieure : une telle réalisation ne pourrait qu'être le fait de l'oppression, estime Rawls.

Mais le libéralisme politique ne renonce pas pour autant une unité de la société et à une communauté de vues partagées par tous les citoyens. Cette unité de la communauté politique doit se réaliser, non pas autour d'une conception du bien, mais autour d'une conception politique de la justice qui doit elle-même, non pas tomber du ciel, mais « *résulter d'un consensus par recoupement* »⁵.

La société bien ordonnée dont parle Rawls (qui est plus une idée de travail qu'une réalité observable) comprend donc bien en elle des fins partagées. Rawls en énumère certaines caractéristiques : il s'agit d'une société où la conception de la justice est vraiment publique, c'est-à-dire que tout le monde la comprend, l'accepte, et sait que les autres font de même ; par ailleurs, les institutions de bases sont censées s'accorder avec les principes de justices (et les citoyens ont les moyens de le savoir) ; enfin les citoyens ont un sens de la justice effectif.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Dans ce cas, « *l'unité de la société ainsi comprise est, parmi les conceptions de l'unité disponibles, la plus désirable pour nous ; c'est la limite de l'idéal pratique.* »⁶ Dans le passage parallèle de *La justice comme équité*, Rawls écrit d'une façon encore plus marquante que « *c'est la limite du meilleur monde possible* »⁷. Etant donné le fait du pluralisme raisonnable, c'est le type d'unité le plus parfait, le plus désirable, tout en étant un idéal praticable, c'est du moins ce qu'il établit par ailleurs.

Voilà donc l'objection en partie dissipée : le libéralisme n'est pas exempt d'une dimension d'idéal, il n'est pas un simple moindre mal, et son idéal n'est pas individualiste (ce n'est pas l'idéal d'une société privée) car, ajoute Rawls, « *les citoyens y partagent effectivement des fins ultimes.* »⁸ Rawls intègre des éléments de la critique communautarienne (Sandel, Taylor) qui insistaient sur l'importance des valeurs inhérentes à l'identité personnelle, les choix relatifs aux modes de vie collectifs ainsi que les choix de valeurs collectives s'inscrivent dans le prolongement des choix individuels. Rawls démontre que les valeurs de l'ordre libéral peuvent, par leur valeur propre, s'intégrer à notre univers de référence pour faire partie de notre identité. Il le dit encore mieux dans le passage analogue de *La justice comme équité* : « *la fin de la justice politique, en référence à laquelle ils expriment le genre de personnes qu'ils veulent être, est parmi les objectifs de base des citoyens dans une société bien ordonnée.* [En note : « *Si nous utilisons le terme « identité » d'une façon qui est aujourd'hui commune, nous pouvons dire que la fin ultime partagée de se donner mutuellement la justice peut constituer une dimension de l'identité des citoyens. [...] notre engagement à traiter les autres citoyens en tant qu'égaux, et donc à respecter, par exemple, leur liberté de religion, peut être un élément de notre identité aussi bien que notre engagement dans une religion et ses pratiques*]. »⁹

La vaste objection contre laquelle Rawls se défend ici semble l'avoir très fortement préoccupé. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, c'est la dernière à laquelle il répond. Cela s'explique : il faut que le libéralisme politique soit aussi, d'une certaine manière, un idéal qui puisse donner sens à la vie, pour lequel on puisse se battre. C'est ainsi que Rawls se fait très nettement hégélien, avec ce qu'on peut appeler un 'spiritualisme politique' qui a de

⁶ *Ibid.*

⁷ p.269

⁸ *Libéralisme politique*, p.247

⁹ p.270

quoi renouveler profondément notre représentation du libéralisme rawlsien : l'Etat libéral n'est pas simplement une réalisation de l'égoïsme bien compris, il participe d'un idéal de l'Esprit. Il y a par exemple des réalisations très clairement intellectuelles, comme les universités. Rawls écrit : *« Certes, c'est pour le bien des citoyens que leurs droits et leurs libertés sont respectés, mais le respect de ces droits est ce que les citoyens se doivent les uns aux autres en tant que fin commune de leur régime républicain. [...] Il n'est pas correct d'affirmer que, dans le libéralisme de la liberté, l'Etat n'a pas de fins publiques communes à tous et que son existence se justifie intégralement sur la base des désirs et des objectifs privés des citoyens. »*¹⁰ En langage hégélien, la spiritualité de l'Etat libéral se repère au fait que les objectifs égoïstes ne sont pas opposés aux objectifs sociaux et aux fins universelles valorisables. Et Rawls termine son ouvrage sur un résumé étonnamment élogieux de la conception hégélienne de l'Etat, résumé qui a de quoi bouleverser les idées reçues sur le libéralisme qui serait une théorie de l'Etat comme simple moyen : « Si le cours de l'histoire dans son ensemble constitue le bien complet, c'est parce que toutes les potentialités de l'Esprit s'y sont actualisées et y expriment une vision raisonnable et rationnelle de la totalité [...]. L'actualisation de la potentialité y est désirée pour elle-même, le cours de l'histoire en tant que tel est autosuffisant et aucun bien additionnel ne peut le rendre meilleur : toutes les potentialités s'y sont exprimées, tout ce qui est raisonnable, rationnel et bon y a été accompli. Le bien et le vrai sont enfin en paix et en harmonie. » Ceci explique en partie l'expression emphatique de Rawls : « la limite du meilleur monde possible ».

Voici finalement ce qu'on peut répondre à l'objection envisagée : la théorie libérale ne présuppose pas de fins partagées dans son adoption, mais elle en permet (dans sa réalisation). Ainsi se trouve évité, comme on va le voir, le double écueil de l'humanisme civique et du modus vivendi individualiste. La maxime qui résume cela pourrait être : ne considère jamais l'Etat seulement comme un moyen, mais jamais non plus seulement comme une fin.

Rawls précise d'ailleurs que la mesure dans laquelle les réalisations libérales doivent apparaître comme un bien n'est pas à prouver. « [...] nous n'avons pas besoin d'évaluer précisément dans quelle mesure un bien collectif est un bien, mais seulement d'établir qu'il constitue un bien important, qui prend place au sein de la conception politique. »¹¹ C'est donc l'horizon d'idéal qui doit être maintenu ouvert comme une possibilité.

¹⁰ Leçons, p.358

¹¹ La justice comme équité, p.272

La possibilité du libéralisme politique fait l'objet d'un traitement à part entière dans une section de *La justice comme équité* (section 57 : Comment le libéralisme politique est possible ?) Cette question outrepassa la simple question de l'adoption effective du libéralisme dans l'histoire (comment se fait-il que des sociétés en viennent à se donner une organisation libérale ?). La question de Rawls est plus radicale et se pose de la meilleure façon dans la perspective d'un individu singulier. Comment se peut-il que nous tenions une conception du bien pour la seule vraie (cela n'est pas obligatoire mais c'est possible : ici même, tout le monde n'est pas sceptique sur ses convictions, il y a des gens certains de leurs convictions) et que pourtant nous estimions « *qu'il ne serait pas raisonnable d'utiliser le pouvoir de l'Etat pour requérir que les autres adhèrent à cette doctrine [...]* ? »¹²

À cela, Rawls donne deux réponses : la première, c'est que les valeurs du politique sont effectivement des valeurs fondamentales. Par exemple les principes de justice de la théorie libérale de la justice expriment des valeurs comme l'égalité de la liberté civile et politique, l'égalité équitable des chances, et les bases sociales du respect de soi des citoyens. Autant de valeurs dont il n'est pas du tout étonnant que, mises en balance avec d'autres convictions, elles pèsent d'un poids suffisant pour nous dissuader du rêve de l'imposition publique de nos valeurs, si grandioses soient-elles. Rawls évoque également les valeurs de la raison publique, qui sont des valeurs tout à fait sérieuses. Elles peuvent faire l'objet d'un attachement moral suffisant pour nous interdire toute velléité d'entreprise antilibérale. L'autre réponse est le fait historique du consensus PR autour des valeurs libérales par des individus ayant des références englobantes toute autres.

Mais la meilleure preuve de la possibilité de l'attachement au libéralisme en est la réalité. Cette réalité est observable. Rawls considère quelques faits empiriques qui en attestent. La société bien ordonnée est un bien, c'est-à-dire une valeur à laquelle on s'attache pour elle-même, en plusieurs sens.

Pour les individus, d'abord, la société politique bien ordonnée « *garantit ce bien qu'est la justice ainsi que les bases sociales d'un respect de soi mutuel. Ainsi, en garantissant l'égalité des droits et des libertés fondamentaux ainsi que l'égalité équitable des chances, la société politique garantit les éléments essentiels de la reconnaissance publique des personnes comme citoyens libres et égaux. En garantissant ces biens, la société politique garantit leurs besoins fondamentaux.* »¹³ Rawls précise que ce sont là des biens politiques : le détail des

¹² *Ibid.*, p.257

¹³ *Libéralisme politique*, p.248

conceptions compréhensives n'est pas présupposé pour que cela apparaisse comme un bien. Bien sûr, il se peut « *qu'une doctrine compréhensive en vienne à adopter ce bien à partir de son propre point de vue. Autrement, nous perdrons de vue la direction que la théorie de la justice comme équité doit suivre si elle entend obtenir le soutien d'un consensus PR. Comme je n'ai cessé de le souligner, la priorité du juste ne signifie pas qu'il faille éviter les idées du bien ; c'est d'ailleurs impossible. Elle signifie plutôt que les idées du bien doivent être politiques [...]* »¹⁴ La valeur pour un individu de l'ordre libéral est le bien le plus immédiatement expérimentable pour les citoyens. Mais ce n'est pourtant pas tout. « Deuxièmement, une société politique bien ordonnée est bonne également d'un point de vue social. Chaque fois qu'il existe une fin commune, une fin qui demande la coopération du plus grand nombre, le bien réalisé est social [...]. » C'est ce qui explique pourquoi, avec le temps, des réalisations communes peuvent faire l'objet d'une fierté collective. Il y a une fierté des nations démocratiques qui atteste à elle seule de la dimension d'idéal inhérent aux principes de la démocratie libérale : « *Le fait qu'un peuple puisse s'y référer comme à une des grandes réalisations de son histoire en est la preuve.* »¹⁵ Dans les deux extraits, Rawls utilise une métaphore intéressante : les membres d'un orchestre ou les joueurs d'une équipe (ou même de deux équipes) ont plaisir à produire une réalisation commune, comme un beau concert ou un beau match. Autre pierre de touche à cet attachement commun, et donc à la valeur sociale du libéralisme : le fait qu'en être dépossédé constitue perte douloureuse¹⁶, c'est du moins un fait dont la simple imagination atteste de la valeur qu'on y attache.

Dans le langage de Rawls, ce qui est en jeu, c'est la complétude de la théorie¹⁷. Rawls explique les différentes étapes de la perception de ce bien que représente la justice comme équité mais il insiste surtout sur la dernière, où la théorie de la justice apparaît comme intrinsèquement bonne. Pourquoi cette préoccupation de faire une théorie complète ? C'est que Rawls est attaché à l'idée que le libéralisme puisse constituer un idéal qui donne sens à la vie. Ce n'est pas, encore une fois, quelque chose d'exigible pour les individus, mais quelque chose d'exigible pour la théorie : seule une conception politique qui a la possibilité d'être appréciée pour elle-même vaut la peine d'être élaborée, ou, plus exactement, a la possibilité de triompher. Rawls rappelle une nouvelle fois en quoi le consensus par recoupement n'est pas réductible à un *modus vivendi* : la conception de la justice est adoptée (à terme et du point

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ p.249

¹⁶ La justice comme équité, p.272

¹⁷ Cf. Libéralisme politique, Leçon V, §8 : « *Que la théorie de la justice comme équité est complète* »

de vue de chacun) pour des raisons irréductiblement morales et non par simple calcul d'intérêt.

Rawls considère également que la complétude de sa théorie (c'est-à-dire le fait qu'elle contient, en plus de son caractère rationnel et avantageux, une dimension d'idéal intrinsèque) est une bonne explication au fait qu'un *modus vivendi* peut se transformer progressivement en un consensus par recoupement ». Et là, il évoque à nouveau une explication 'hégélienne' : l'adoption de l'ordre libéral, et surtout l'attachement à l'ordre libéral pour sa valeur intrinsèque, tirent parti de l'incomplétude assez fréquente des conceptions compréhensives de chacun. Rares sont ceux chez qui la tolérance est explicitement exclue par leur système de valeurs ; rares sont ceux chez qui l'intolérance est vraiment une fierté. Un espace est laissé vacant, et la valeur intrinsèque des réalisations libérales peut plus facilement s'intégrer aux perspectives des conceptions englobantes de chacun. Pour le dire tout différemment, comme l'ordre politique libéral est une belle chose, il peut constituer un idéal capable de donner du sens à la vie et a donc une plus grande propension à s'intégrer aux convictions des gens que, par exemple, l'économie libérale. Même ceux qui la défendent reconnaissent en principe qu'elle ne donne pas de sens à la vie mais qu'elle n'est qu'un moyen efficace. C'est aussi pourquoi, lorsqu'un conflit surgit avec d'autres convictions tirées de notre conception compréhensive du bien, en général, l'individu fait passer au second plan l'économie. Alors que si la conception politique est parvenue à prendre place parmi les conceptions qui définissent l'identité à laquelle on est attaché, alors elle peut problématiser de l'intérieur certaines autres convictions que l'on aurait (par exemple celles qu'il faut imposer aux autres notre croyance religieuse car celle-ci est la seule vraie). Voilà aussi pourquoi nous retrouvons le thème de la stabilité, qui achève de démarquer le consensus par recoupement du simple *modus vivendi*.

L'idée est que si le libéralisme est à même de constituer un idéal intrinsèque, alors il peut rivaliser avec des valeurs antagonistes qui constituent des mobiles très forts pour les hommes (comme l'orthodoxie religieuse, l'intransigeance morale, etc.), des forces d'opposition à la tolérance. Le plus important est que le libéralisme soit (ou puisse être) un candidat crédible au titre d'idéal intrinsèque et qu'il puisse être soutenu fortement par une adhésion morale. Et pour Rawls, le libéralisme est bien un tel candidat crédible. Rawls a une confiance totale en le caractère intrinsèquement désirable de sa société bien ordonnée.

Mais à peine a-t-on écarté la première objection qu'une autre objection redoutable pointe. Comment le libéralisme peut-il constituer une forme de bien ? « *Comment le*

libéralisme peut-il utiliser des idées du bien sans postuler la vérité de telle ou telle doctrine compréhensive [...] ? »¹⁸ Un bien, une valeur, cela n'apparaît jamais que du point de vue d'une doctrine englobante. Donc le libéralisme ne pourrait constituer un idéal qu'à la condition de contredire ses principes de neutralité. Le type d'idéal en question est taillé à la mesure de l'espace dont il doit être une vertu : l'espace politique. C'est un bien, mais c'est un bien politique. Ceci est l'occasion pour Rawls d'introduire une distinction importante. Après avoir insisté sur le bien politique que représente une société bien ordonnée, Rawls flirte, semble-t-il, avec le républicanisme dans la mesure où il donne à penser la société bien ordonnée comme une communauté politique caractérisée par une unité autour de certains objectifs de justice. Mais alors qu'il se dit presque prêt à accepter un certain type de républicanisme, Rawls en rejette catégoriquement une autre forme. Celle dont il se sent proche, c'est le républicanisme classique. Dans cette tradition, l'idéal de la participation et des vertus civiques y est exigé pour des raisons qui font appel à la préservation des libertés fondamentales des individus. C'est un républicanisme instrumentale¹⁹ ou stratégique. Rawls ne se conçoit pas du tout opposé par principe à ce républicanisme, car cette doctrine « *ne présuppose aucune doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale.* »²⁰

Celle dont il se démarque très explicitement, c'est ce qu'il appelle l'humanisme civique que, comme Taylor, il attribue à Rousseau. Là, l'idéal civique se justifie par des considérations de dignité humaine : « *la nature essentielle [de l'homme] est réalisée par excellence dans une société démocratique où existe une large et intense participation politique.* »²¹ Rawls ajoute que pour ce courant politique, participer à la politique d'une démocratie est considéré comme le lieu privilégié de la vie bonne. Ce qui est important, c'est que Rawls ne nie pas la possibilité que l'on regarde la vie politique comme le bien humain suprême, mais cela n'est pas exigé. Cela est aussi l'occasion pour lui de rappeler la façon dont on doit entendre la fameuse priorité du juste sur le bien. Cette priorité ne veut pas dire que le bien n'ait pas sa place en politique, mais que c'est un bien de nature politique qui est admis, et non un bien qui ne peut apparaître tel que du point de vue d'une conception compréhensive. Ce qui est exclu, en politique, c'est la présupposition de la supériorité intrinsèque de certaines conceptions du bien. Mais cette priorité signifie malgré tout que les principes de justice posent des limites aux formes de vie acceptables.

¹⁸ *Libéralisme politique*, p.255

¹⁹ Sylvie Mesure, Alain Renaut, *Alter ego : Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, 1999, réed. Champs Flammarion, 2002, p.186, note 41

²⁰ *Libéralisme politique*, p.250/251

²¹ p.251

L'objection se précise encore après : comment se peut-il que le libéralisme, tout en restant conforme à ses principes de neutralité, non seulement laisse suffisamment de place, mais même encourage certaines formes de vie ? Comment peut-on dire que certaines formes de vie (comme le soutien public de la conception de la justice comme équité) sont dignes de notre adhésion, sans faire appel à des conceptions qui dépassent le politique ? Rawls répond à cette question épineuse d'une façon surprenante : il estime que le fait que certaines formes de vie sont dignes de notre adhésion et doivent être éventuellement encouragées par des politiques éducatives, bien que ce soit un fait qui apparaît évidemment (aux yeux de Rawls) depuis sa conception compréhensive, par exemple philosophique, peut toutefois se justifier indépendamment : c'est le fait du consensus par recoupement qui « *nous permet de dire que si une conception politique est mutuellement reconnue par des citoyens raisonnables et rationnels qui défendent des doctrines raisonnables constituant un consensus par recoupement (...), ce fait lui-même confirme que les institutions laissent suffisamment d'espace pour des formes de vie dignes de l'allégeance des citoyens.* »²² En clair, c'est le fait (réel) du pluralisme des formes de vie et de leur survie qui atteste de leur valeur et du fait que le libéralisme leur ménage assez d'espace. C'est le fait qui fait droit. Mais n'oublions pas que le consensus par recoupement n'est pas un recoupement immédiat des convictions des individus, mais un recoupement de leurs convictions bien pesées, une fois pratiqué l'équilibre réfléchi.

Il n'empêche que l'impression de pétition de principe ('Est digne de notre soutien ou constitue une forme de vie valable (même si non effectivement choisie), ce qui survit dans l'ordre libéral') est difficile à écarter. D'ailleurs, même si Rawls a soigneusement pris soin de caractériser, sinon de définir, l'idée de rationnel et surtout celle de raisonnable sur lesquelles se fonde sa défense de la théorie de la justice comme équité, on a également l'impression que la valeur de ce qu'il veut défendre se cache dès le début dans ces notions riches en présupposés philosophiques. Le § 57.4 de *La justice comme équité* en est une bonne illustration. Rawls y spécifie la notion de raisonnable (censée discriminer les doctrines englobantes raisonnables et donc tolérables, de celles qui ne le sont pas). Rawls reconnaît la difficulté et d'ailleurs, tout en proposant une caractérisation assez précise, il reconnaît en dernière analyse que la notion d'individu raisonnable fait partie du bon sens (« *Le langage quotidien reflète ce contraste entre le rationnel et le raisonnable.* »²³). Là où l'impression de pétition de principe est peut-être la plus nette, c'est quand Rawls propose l'éclairage suivant :

²² Libéralisme politique, p.256

²³ p.260

« une doctrine raisonnable doit reconnaître les difficultés du jugement (...) et donc, parmi les valeurs politiques, celle de la liberté de conscience. » Or on sait que la liberté de conscience et les valeurs libérales se justifient également par leur caractère raisonnable. Il y a donc une certaine circularité de la démarche. Cependant, on voit tout à fait ce que Rawls veut dire et d'ailleurs ces imprécisions ne sont dommageables que parce que Rawls croit encore en la possibilité d'explicitier le libéralisme par autre chose que lui-même. Mais le caractère intuitif de la notion de raisonnable ne devrait pas être une hantise.

[Il y a quelque chose de la rigueur mathématicienne chez Rawls, et en général dans le libéralisme : il veut une démonstration qui ne fasse appel à rien d'extra-politique. Mais pour parler comme le vulgarisateur logicien Robert Blanché, il y a peut-être bien des notions intuitives où se cachent des présuppositions morales. Au lieu de chercher à les éliminer, peut-être Rawls devrait-il encore plus assumer ce caractère irréductiblement moral de la valeur du libéralisme. Mais ajoutons également qu'il est de la nature du libéralisme rawlsien de ne pas faire violence par des arguments présupposant la supériorité intrinsèque d'une forme de vie sur une autre.]

Dans la note finale (p.257), Rawls évoque la fondation éthique du libéralisme qu'a tenté Dworkin. Il signale que, aussi proche que soient les conclusions de Dworkin par rapport aux siennes, il considère toutefois cet effort comme le type même d'une fondation qui fait appel à des intuitions englobantes qu'il ne faudrait pourtant pas présupposer. En somme, les efforts de Dworkin ont un rôle de soutien, plus qu'un rôle de fondement, pour le libéralisme politique.

La fin de l'extrait de *La justice comme équité* aide à se faire une idée de ce que Rawls entend par bien politique.

Dans la société bien ordonnée, non seulement il y a partage de fins, et non seulement il y a partage de l'idée de priorité du juste sur le bien, mais encore ce partage est publiquement connu, il est de notoriété publique : « Chacun reconnaît donc aussi que les autres citoyens attribuent une priorité élevée à l'objectif d'une coopération politique avec les autres [...]. En d'autres termes, les citoyens souhaitent coopérer politiquement avec chacun des autres, d'une manière qui satisfait le principe libéral de la légitimité, c'est-à-dire selon des termes qui peuvent être publiquement justifiés à tous, à la lumière des valeurs politiques partagées. » Cette déclaration est intéressante car Rawls est à ici deux doigts de reconnaître que le véritable fondement du libéralisme politique est l'idéal de raison publique, lequel est un idéal de légitimité moral, mais il rectifie juste après en disant qu'il exprime des valeurs politiques. Or, qu'est-ce que des valeurs politiques, sinon des vertus concernant, certes, l'organisation

politique, mais dont la valeur est morale ? (ou alors on retombe dans le *modus vivendi*). C'est l'intelligibilité même de la notion de valeur politique qui fait problème.

Dans la p.273, Rawls montre, comme on l'a déjà vu, que la valeur de l'organisation libérale doit normalement court-circuiter les valeurs contraires, antilibérales. La priorité du juste n'est donc pas seulement une norme que l'on s'impose dans la douleur pour s'interdire toute imposition politique de valeurs. C'est une valeur, un bien propre, auquel on s'attache, qu'on finit par percevoir et qui ne nous fait plus violence : le libéralisme libère, le juste et le bien sont congruents, c'est-à-dire qu'ils sont homogènes : ils s'accordent peu après. À terme, il n'y a presque plus besoin de poser la priorité du juste sur le bien : le bien suffit presque : *« ceux qui grandissent dans une société bien ordonnée par la justice comme équité [...] disposent de raisons suffisantes enracinées dans leur bien (plutôt que dans la justice) de se conformer aux institutions justes. »*²⁴

L'extrait se finit par un magnifique résumé du propos : une société bien ordonnée est ainsi stable parce que les citoyens sont satisfaits, en fin de compte, de la structure de base de leur société. Les considérations qui les poussent à agir ne sont pas des menaces ou des dangers qu'ils perçoivent comme l'émanation de forces extérieures. Elles sont comprises dans le langage de la conception politique affirmée par tous. Ainsi, dans la société bien ordonnée de la justice comme équité, le juste et le bien (tels que la conception politique les définit) s'accordent : les citoyens, qui incluent dans leur bien le fait d'être raisonnable et rationnels et celui d'être considérés comme tels par les autres, sont poussés à faire ce que la justice requiert, par des raisons qui relèvent de leur bien. Parmi ces raisons figure le bien de la société politique pour elle-même, dont nous avons décrit les dimensions²⁵. La priorité du juste sur le bien cesse d'être une discipline douloureuse que l'on impose à celles de nos convictions relevant de notre doctrine englobante, pour leur interdire l'accès à l'espace public. Elle est une de nos convictions qui gît dans notre doctrine englobante. Les impératifs politiques s'intègrent à l'univers de référence de chacun comme autant de biens qui sont respectables pour eux-mêmes.

Il est possible d'adresser quelques critiques à certains points de l'argumentation ici développée par Rawls, même si l'effort de reformulation du libéralisme est remarquable. D'abord, à la p.270 de *La justice comme équité*, Rawls introduit une remarque importante : non seulement la société politique libérale n'est pas exempte de fins partagées par tous, mais

²⁴ p.273

²⁵ p.273/274

même c'est une société dans laquelle les citoyens accordent une très haute priorité à certaines de leurs convictions (comme la priorité du juste sur le bien) sur toutes leurs autres convictions, fussent des convictions très chères. Elle constitue donc une communauté au sens plein du terme, mais les fins partagées (et auxquelles est accordée une très haute priorité) sont d'un type approprié [i.e. approprié au domaine politique]. On peut déjà déplorer que Rawls ne précise pas ici assez que cette priorité (du juste sur le bien) ne vaut ou n'est exigible que dans le domaine politique. Dans un ouvrage nettement antérieur aux deux livres étudiés ici, Charles Larmore a fortement insisté sur la nécessité de cantonner la priorité du juste sur le bien au domaine politique : « *Political neutrality need not to be absolute [...] : It need extend only to controversial ideals of the good life, and not to those that are shared. Just as importantly, the priority of the right over the good, as I have so far explained it, is a political ideal. Nothing has been said to imply that priority must extend to the whole of morality [...]*. »²⁶ Mais encore n'est-ce là qu'une imprécision de la part de Rawls (mis à part qu'elle trahit la conception qu'il se fait du Juste par rapport au Bien, comme Michael Sandel l'a repéré). Ce n'est pas le péché le plus grave. Il est possible, avec Sandel et Larmore, de critiquer la prétendue étanchéité de la distinction entre conception de la justice et conceptions du bien, de ce qui relève des convictions politiques et de ce qui relève des conceptions extra-politiques. Comme le signale Sandel, Rawls est peut-être excessivement confiant : il admet sans hésiter le singulier de la justice et la pluralité des biens²⁷. On peut évoquer une autre fondation du libéralisme, contemporaine de celle de Rawls, et qui ne fait pas appel à cette séparation de principe entre convictions à vocation publique (politique) et convictions à caractère privé (extra-politique). Il s'agit de l'élaboration de Charles Larmore. Par exemple, Larmore assume parfaitement le caractère moral de l'intuition minimale qui fonde le libéralisme : la norme d'égal respect. Cette norme, il la caractérise assez précisément comme un idéal de discussion. Considérer quelqu'un pour un égal, de droit, c'est s'adresser à ce qui fait de lui une personne, à savoir son aptitude à saisir des raisons. Et donc quand on débat sur des principes politiques, ce qu'interdit le libéralisme, c'est que quelqu'un considère les autres comme de simples moyens et se serve de l'appareil politique pour imposer ses convictions sur la base de leur supériorité présumée. Ce qu'il faut faire, quand on est libéral, c'est s'efforcer autant que possible de

²⁶ Patterns of Moral Complexity, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p.69 : « La neutralité politique n'a pas besoin d'être absolue [...] : elle concerne simplement les idéaux de la vie bonne qui sont controversés, mais pas même ceux qui sont partagés. De même, la priorité du juste sur le bien, comme je l'ai expliqué, est un idéal *politique*. Rien n'a encore été dit qui implique que cette priorité doive s'étendre à la morale tout entière. »]

²⁷ Voir l'extrait étudié au premier semestre. Cela s'explique par le fait que Rawls est comme cognitiviste en matière de justice et quasi-décisioniste (ou volontariste) en matière du bien. Il ne semble pas avoir vraiment modifier ces convictions par rapport à la *Théorie de la justice*.

fournir aux autres les raisons qui nous amènent à vouloir prendre cette décision à caractère public. Ainsi on s'adresse à leur capacité rationnelle et ainsi seulement on ne les considère pas comme de simples moyens de nos intentions. C'est l'isolabilité' des convictions politiques et des convictions non politiques, centrale dans l'idée de consensus par recoupement, qui rend le libéralisme rawlsien si gênant. Larmore propose une autre interprétation de la notion de consensus par recoupement, à la faveur d'une lecture généreuse. Quand on est libéral, il s'agit de s'obliger à argumenter en revenant à une base partagée (recoupement), un terrain d'entente, qui permet ensuite d'espérer régler le point discuté en présentant les raisons qui, à partir de cette base, plaident pour une décision publique, laquelle exclut forcément certaines valeurs et en retient d'autres. Au lieu de s'embarrasser des catégories trop vastes de politique et de non politique, Larmore exhibe les conditions par lesquelles une conviction quelle qu'elle soit peut se frayer un accès dans l'espace public libéral. Rawls n'est toutefois pas loin de cette idée dans la note 20 de *La justice comme équité*.

En tout cas, ce qui est clair, c'est qu'il n'existe rien de tel, parmi nos convictions, qu'une séparation entre conviction à vocation privée et conviction à légitimité publique. Rawls semble l'avoir reconnu dans un passage de *Libéralisme politique*²⁸. Il n'y a pas, du point de vue individuel, une telle scission parmi nos croyances.

Donc, par rapport à la question posée dans ces extraits (quel est le rapport entre le libéralisme et le bien), il est parfaitement possible que des conceptions du bien relativement consensuelles, ou même simplement justifiables, se fraient un passage dans l'espace public. Et alors leur vérité ou leur valeur est bien admise, jusqu'à avis contraire. Ceci permet entre autres d'envisager bien plus sereinement la fameuse objection de Sandel à propos de l'esclavage et de la prétendue incapacité des principes libéraux à l'interdire²⁹.

Ceci doit nous amener à nuancer très fortement la hantise rawlsienne à l'égard de toute ingérence de la vérité dans le politique. Ce qu'il faut, ce n'est pas interdire aux considérations de valeur ou de vérité de s'ingérer dans le politique, c'est ne pas les présupposer : en exiger une démonstration la plus rationnelle possible. Alors, il n'y a pas violence. Et même, il n'y a pas besoin, pour être libéral, de convaincre toutes les personnes. C'est ici que les notions, certes intuitives, de personne raisonnable continuent d'être pertinentes. Un nietzschéen obtus

²⁸ *Libéralisme politique*, p.301 : « *Il est certain que, d'habitude, nous ne distinguons pas entre raisons compréhensives et raisons publiques* »

²⁹ D'ailleurs, la réponse de Rawls à ce problème dans *Libéralisme politique* est pour le moins laborieuse. *Ibid.*, p.301

n'a pas à être convaincu. Il n'y a pas à prendre au sérieux ses récriminations contre la morale, lui qui n'y entend rien.

Une autre objection, qui rejoint partiellement les précédentes ou en donne une explication hypothétique, consiste à se demander si l'étroitesse du concept rawlsien de politique n'est pas liée à une obsession de la provenance religieuse du débat sur le libéralisme. Expliquons. La religion est l'obstacle historique à l'avènement du libéralisme. Rawls semble à de nombreuses reprises considérer que si l'on parvient à gagner aux principes libéraux les religieux (qui ont une tendance naturellement intolérante), alors tout est gagné. Rawls est obnubilé par la religion et cela se comprend pour deux raisons : d'abord, nous sommes à juste titre traumatisés par une expérience des guerres de religion et la neutralité de l'Etat signifie d'abord l'acquis de la neutralité religieuse. Mais aussi Rawls était lui-même croyant et il était à lui-même une sorte de preuve que l'on peut être subjectivement dogmatique et publiquement tolérant. D'où le fait que son intérêt se centre sur ce type de doctrines englobantes que sont les croyances religieuses.

Mais, bien qu'elle soit un obstacle historiquement emblématique à l'avènement du libéralisme, la religion n'est plus du tout le lieu privilégié de la contestation du libéralisme politique tel que Rawls l'entend. Cela tient à la nature du religieux, qui est de renvoyer ailleurs ses questions (dans l'intériorité ou la transcendance)... La religion est une croyance concernant ce qui transcende l'existence humaine, donc toute 'erreur' ici bas peut être relativement bien acceptée. Quel que soit ce qui se pratique dans la cité terrestre, la cité céleste est hors d'atteinte et il est toujours possible de se raccrocher à une forme d'espoir. Mais considérons d'autres types de convictions relevant de ce que Rawls appelle une doctrine englobante. Prenons par exemple une écologie un peu 'profonde' (deep), qui considère qu'il y a une valeur intrinsèque de la Nature et inclut des valeurs non seulement éthiques mais esthétiques : ce sont là des biens dont la perte ou les saccages sont irréparables et ôtent, pour certaines personnes, d'importantes raisons de vivre. À l'inverse des convictions religieuses, de telles convictions ont une moins grande propension à la tolérance. Elles ne peuvent même pas attendre les conclusions du débat public et exigeraient une inscription des valeurs qu'elles défendent hors de la contestation. Comment ses défenseurs pourraient-ils se satisfaire d'un renvoi dans la sphère privée de ce genre de convictions ? En tout cas l'idéal de neutralité politique doit avoir quelques peines à s'intégrer à de telles doctrines englobantes. Dire qu'elles ne sont pas raisonnables parce qu'elles ne parviennent pas au consensus par

recoupement sur les valeurs libérales serait bien hardi (pas comme pour le cas du nietzschéen).

C'est la raison pour laquelle il est peut-être judicieux de fixer l'impératif public, un peu à la manière de la théorie des *capabilities* de Martha Nussbaum, de laisser ouvertes certaines possibilités d'épanouissement, étant entendu que la politique ne peut pas ne pas statuer indirectement sur le caractère préférable de certaines formes de vie par rapport à d'autres. En concevant ainsi l'impératif de laisser certaines possibilités ouvertes, Martha Nussbaum insiste bien sur le fait que l'Etat n'impose nullement un certain type d'épanouissement. Tout au plus fixe-t-il certains interdits relatifs à la destruction. Cela se traduit par un programme politique de conservation ou de protection – non pas d'imposition. Il semble qu'un tel libéralisme doit pouvoir recevoir le soutien du plus grand nombre.

Les dernières réticences que l'on peu exprimer par rapport à ce qui est développé dans ces extraits concernent les notions de « *bien politique* »³⁰, de valeurs politiques. Plutôt que parler de bien politique, Rawls devrait dire : bien moral mais perceptible depuis plusieurs univers de références. La norme de l'égal respect par laquelle on s'interdit d'imposer à autrui nos objectifs sans avoir essayé de lui fournir les raisons qui nous paraissent décisives est bien une norme morale (d'ailleurs : que peut bien vouloir dire valeur ou bien politique ?), mais c'est une norme morale suffisamment évidente pour que des croyants, des non croyants, des kantien et des non kantien, etc. convergent dessus et s'y soumettent spontanément. Nous appelons 'déraisonnable' la personne qui ne la reconnaît pas et instrumentalise allègrement autrui. C'est là une réprobation parfaitement morale, mais minimalement morale. Le fondement du libéralisme est moral. Il ne faut pas se cacher ce résultat. Mais il représente la mise en œuvre des intuitions les moins contestées de la morale. Et c'est bien la raison pour laquelle un consensus par recoupement d'une pluralité de doctrines englobantes est possible : le recoupement porte sur les convictions morales qu'on ne peut pas manquer d'avoir quand on est minimalement éveillé.

*

En définitive, le domaine des valeurs de la morale publique est le dernier domaine où l'on peut exiger et espérer une convergence des hommes. Alors qu'il n'y a pas un seul point un peu profond qui ne soit disputé, les conditions de l'organisation sociale juste peuvent faire l'objet d'un consensus. Mieux : non seulement ce consensus est à espérer, mais il est déjà en

³⁰ Voir entre autres La justice comme équité, p.271

grande partie réel. D'une façon générale, le politique s'oppose, chez Rawls, au métaphysique, au philosophique, au moral, au religieux, etc. Certes, plus on s'occupe de l'existence publique, moins il faut présupposer d'éléments de cette nature mais il y a une sorte de continuum entre les convictions de ces différents ordres. La hantise de l'ingérence publique se comprend pour les convictions religieuses. Mais dans d'autres cas, le politique doit pouvoir agir sur la base de la vérité admise de certaines valeurs. Mais malgré les réticences signalées, il faut souligner la pertinence de l'insistance de Rawls : il y a quelque chose d'effectivement intrinsèquement digne dans le spectacle d'une société qui partage certains objectifs dans le respect du plus grand nombre. Le libéralisme est bien plus qu'une alternative à l'état de nature. Il est une réalisation à la signification quasiment spirituelle.